

Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Castillo Figueroa, Giovanny

Revueltos, grijos y *puchuncos*: racialización, identidad y mestizaje en un pueblo de la Costa Chica de Guerrero

Encartes, vol. 4, núm 8, septiembre 2021-febrero 2022, pp. 255-278
Enlace: https://encartes.mx/castillo-mestizaje-racismo-costa-chica-guerrero
Giovanny Castillo Figueroa ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5253-8812
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v4n8.203

Disponible en https://encartes.mx



REALIDADES SOCIOCULTURALES

REVUELTOS, GRIJOS Y *PUCHUNCOS*: RACIALIZACIÓN, IDENTIDAD Y MESTIZAJE EN UN PUEBLO DE LA COSTA CHICA DE GUERRERO[1]

REVUELTOS, GRIJOS AND *PUCHUNCOS*: RACIALIZATION, IDENTITY AND MISCEGENATION IN A TOWN OF THE COSTA CHICA OF GUERRERO

Giovanny Castillo Figueroa*

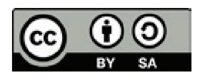
Resumen: El artículo presenta una discusión etnográfica en torno a los procesos de racialización, mestizaje y construcción de la identidad/alteridad en Punta Maldonado (El Faro), Costa Chica de Guerrero. En primer lugar, examina los conceptos de raza y racialización con el fin de entender cómo los atributos físicos han sido usados en la marcación y jerarquización de las diferencias; enseguida explora los significados de algunas categorías de uso local que muestran el modo en que la apariencia física, particularmente el pelo, es socialmente percibida e interpretada en El Faro. Por último, analiza cómo la idea de mezcla es pensada e incorporada en las narrativas de identidad colectiva de este lugar.

Palabras claves: identidad, alteridad, raza, racialización, mestizaje.

[1] Este artículo fue posible gracias a la UNAM y al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, en tanto becario del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), asesorado por el doctor Luis Rodríguez Castillo. Una primera versión del documento fue leída por mi apreciada colega Marisol Alcocer Perulero, a quien agradezco sus atinados comentarios. El texto también se vio beneficiado por las observaciones pertinentes y agudas de dos dictaminadores anónimos, a quienes expreso asimismo mi sincero agradecimiento.

* Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 8 • septiembre 2021-febrero 2022, pp. 255-278
Recepción: 25 de julio de 2020 • Aceptación: 17 de diciembre de 2020
https://encartes.mx





***Revueltos, grijos* and *puchuncos*: racialization, identity and miscegenation in a town of the Costa Chica of Guerrero**

Abstract: This article presents an ethnographic discussion around the processes of racialization, miscegenation and the construction of identity/otherness in Punta Maldonado (El Faro), on the Costa Chica of the state of Guerrero. In the first place, it examines the concepts of race and racialization in order to understand how physical attributes have been used to highlight differences and order them into a hierarchy. Next, it explores the meanings of some locally used categories that show the way in which the physical aspect, and the way to wear one's hair in particular, is socially perceived and interpreted in El Faro. Finally, it analyzes how the idea of mixtures is viewed and incorporated into the collective identity narratives in the area.

Keywords: identity, alterity, race, racialization, miscegenation.

Introducción

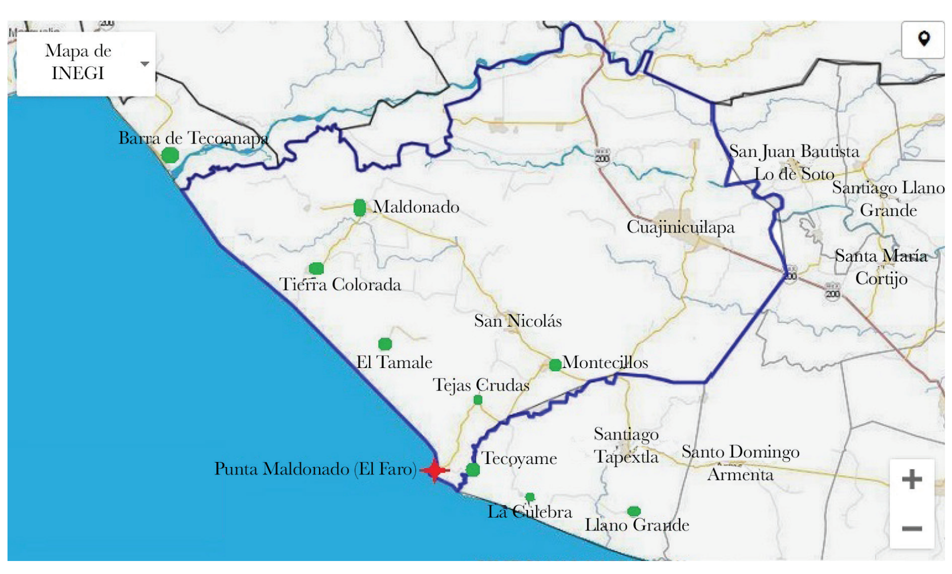
Punta Maldonado es una localidad de pescadores y campesinos perteneciente al municipio de Cuajinicuilapa, en el estado de Guerrero, en la llamada Costa Chica. Esta región se extiende desde el polo urbano de Acapulco (Guerrero) al de Huatulco (Oaxaca); su paisaje físico incluye planicies costeras, zonas serranas de las estribaciones de la Sierra Madre del Sur y áreas lacustres (Campos, 1999; Lara, 2017; Widmer, 1990). Al igual que ocurre en otras localidades de la región, este poblado ha estado signado por procesos históricos de mestizaje e intercambio cultural entre afrodescendientes –cuya presencia se remonta a esclavizados de origen africano que arribaron a la región durante el periodo colonial– e indígenas –en especial, los grupos *ñuu savi* y *nn'anncue ñomndaa*–.[2] En la jerga local, los primeros suelen ser conocidos como morenos –y, en menor medida, como negros–, mientras que a los segundos se les etiqueta como indios. Así, indígenas (o indios) y afrodescendientes (o morenos-negros),[3] han sido

---

[2] *Ñuu savi* y *nn'anncue ñomndaa* son los autoetnónimos empleados por los pueblos que suelen ser conocidos como mixtecos y amuzgos, respectivamente. Para efectos analíticos, en este texto todas las palabras que se resalten en cursiva aludirán a nociones locales, a fin de enfatizar los sentidos proporcionados por los sujetos de la investigación.

[3] En este texto utilizaré indistintamente las palabras afrodescendiente, negro y moreno, por un lado, y los vocablos indígena, mixteco, amuzgo e indio, por el otro, para referir a sujetos que se perciben y son percibidos como culturalmente diferenciados. El siempre álgido y

Mapa 1. Punta Maldonado (El Faro) y sus localidades vecinas



Fuente: INEGI, con modificaciones realizadas por el autor. Fecha de elaboración: 6 de junio de 2019.

protagonistas del pasado y presente de Punta Maldonado, lugar mejor conocido por su sobrenombre: El Faro.

Según Gloria Lara (2017), en la Costa Chica resulta difícil separar de modo tajante a los afrodescendientes de los indígenas, como si se tratara de dos grupos bien diferenciados que hubiesen mantenido fijas sus fronteras étnicas a lo largo de la historia; todo lo contrario, las dinámicas de mestizaje e intercambio cultural han diluido tales límites, forjando alteridades porosas que obligan a estudiar cómo se ha construido específicamente "lo negro", "lo moreno" o "lo indio" en los espacios locales.

En el caso de El Faro, existen varias formas en que morenos e indios marcan sus diferencias: desde la lengua y el modo de hablar el español[4] has-

polémico debate nominativo (¿cómo llamar al otro?, ¿qué implicaciones conceptuales, epistémicas y ético-políticas tiene el acto de nombrar la alteridad de un modo o de otro?, ¿cuál es la significación de categorías como *indio* o *negro*?), no será abordado por ahora, aunque sin lugar a duda amerita discusiones profundas que espero llevar a cabo en otro espacio.

[4] Los mixtecos y amuzgos no sólo hablan lenguas distintas del español sino que, cuando se



ta las costumbres matrimoniales.[5] No obstante, un elemento que tiene gran relevancia en las narrativas cotidianas de la alteridad es el aspecto físico o, en palabras de Elisabeth Cunin, la "apariencia racial", esto es, el "conjunto de rasgos físicos –el color de la piel pero también el pelo, la nariz, el cuerpo, etc.– a los que se atribuye un significado dentro de un marco socialmente determinado" (2003: 19). En ese sentido, los fareños –término autodenominativo acuñado por nacidos o residentes de Punta Maldonado– usan categorías como *puchuncos*, *grijos* o *lacias*. La primera alude a hombres y mujeres de pelo muy rizado, mientras que las otras dos denotan, respectivamente, a hombres de cabello corto y puntudo y a mujeres de cabello largo y liso.[6] Estas palabras trazan diferenciaciones individuales y colectivas a partir de un criterio físico particular –la textura del pelo–, pues si los y las morenos son asociados a *lo puchunco*, a los indios se les relaciona con *lo grijo* o con *lo lacio*, según se trate de hombres o de mujeres.

Empero, la realidad es mucho más compleja que las categorías con las que a veces se pretende capturarla y clasificarla. Aun cuando en El Faro discursivamente se plantea una oposición entre la *gente india* y la *gente morena* –usándose para tal fin el cabello como uno de los tantos criterios diferenciadores–, en la práctica hay personas *puchuncas* que no se asumen *morenas* y hombres *grijos* o mujeres *lacias* que no se autodenominan *indios*,

---

expresan en este último idioma, lo hacen de un modo distinto del de los *morenos*. A juicio de éstos, los *indios* –ya sean amuzgos o mixtecos– "hablan peor" el castellano que ellos. A su vez, los indígenas remarcan el hecho de ser bilingües o trilingües, cualidad que según ellos suele estar ausente entre los *negros*.

[5] Desde la perspectiva *morena*, los indígenas se casan "por pedida", es decir, un hombre pide la mano a los padres de la mujer en que está interesado, y entre ellos pactan tanto los detalles de la boda como la compensación por la salida de la hija del hogar paterno; lo que para *los morenos* suele ser mal visto "es vender a la hija". Por su parte, los afrodescendientes se casan "por huida": la novia se fuga al hogar del novio, tras lo cual los padres de ambos conciertan el matrimonio (Aguirre, 1989; Díaz, 2003; Gutiérrez, 1997).

[6] Estas categorizaciones no son las únicas utilizadas para describir la apariencia física. Por ejemplo, para hablar de la tez se emplean numerosas categorías: *moreno*, *achocolatado*, *acanelado* (cuando la piel es oscura); *moreno-moreno*, *negro*, *prieto*, *chamuscado* (cuando es muy oscura); *blanco*, *güero* (cuando es clara); *colorado* (cuando es clara y se enrojece por la acción del sol), etc. De igual forma, para referirse al cabello *puchunco* se emplean vocablos como *cuculuste* o *chino-chino*. La variedad léxica es, en ese respecto, enorme.

bien porque destacan otros criterios físicos –por ejemplo, un tono de piel claro– o socioculturales –vestir y hablar de cierta manera– que a su vez los enlazarían con otras etiquetas; o bien, porque remarcan una genealogía mezclada que los lleva a definirse de otro modo: *revueltos*, *mestizos*.

¿Cómo analizar entonces categorías que apelan a los atributos físicos en la marcación de las diferencias? ¿Cuáles son las significaciones que se le dan a términos como *puchunco* o *grijo* en El Faro? ¿Qué papel desempeña el mestizaje en la redefinición de esas denominaciones y en la configuración de otras identificaciones? Tales interrogantes son la base de la reflexión. La primera cuestión me conduce a los conceptos de raza y racialización, usualmente asociados a la interpretación y clasificación de las diferencias físicas; en esa medida, en la primera parte de este artículo realizaré una revisión de dichos términos. Ello me lleva a la segunda interrogante, en torno a los sentidos de las palabras *grijo* y *puchunco* en El Faro, dos categorías racializantes relacionadas con la marcación de la alteridad y la identidad en este lugar; para abundar al respecto me valdré de información etnográfica recabada *in situ* entre 2013 y 2016. Finalmente, la tercera pregunta introduce el concepto de mestizaje, que complejiza aún más la discusión sobre racialización e identificación; en concreto, exploraré la noción fareña de *lo revuelto* o *mestizo*,[7] la cual alude a un mestizaje *negro-indio* que diluye mas no elimina los contrastes marcados a partir de la oposición entre *puchuncos* y *grijos*, y forja identificaciones inestables, ambiguas, flexibles.

Raza y racialización

Actualmente, en el campo de la antropología y las ciencias sociales parece haber un consenso: la raza no es un hecho biológico e inmutable que determine las cualidades morales e intelectuales de los seres humanos sino,

[7] Entre los fareños la idea de *mestizo* no tiene el mismo significado que opera en el discurso hegemónico de nación. Si aquéllos enfatizan (tanto en pláticas diarias como en mitos de origen) las mezclas pasadas y presentes entre agentes localmente clasificados como *indios* y como *negros*, en el segundo se concibe un sujeto nacional producto del mestizaje histórico entre indígenas y españoles, con exclusión de los afrodescendientes. En ese tenor, no hay una única y absoluta connotación del concepto *mestizo*: su acepción, uso y propósito varía según el contexto –local, regional, nacional– y quién lo enuncia (asunto que sin duda amerita una reflexión mayor que aspiro desarrollar más profusamente en otro espacio).





más bien, una categoría sociohistórica desde la cual se han legitimado desigualdades sobre la base de los rasgos físicos, especialmente el color de la piel (Arias y Restrepo, 2010; Gall, 2004; Hoffmann, 2008; Stolcke, 2000; Velázquez e Iturralde, 2016; Wade, 2000, 2014; Wieviorka, 2009). Se trata, en lo esencial, de una construcción ideológica cuyo significado ha variado con el paso del tiempo y en función de contextos histórico-políticos específicos.

Verena Stolcke rastrea los orígenes de esta categoría hacia el siglo XIII, en la Península Ibérica, cuando la doctrina católica de la "pureza de sangre" pretendió separar, luego de varios siglos de convivencia, a los cristianos de los musulmanes y judíos; siguiendo la teoría fisiológica medieval según la cual la "esencia" de una persona era transmitida por la sangre de la madre, alguien considerado "puro" sólo podía ser engendrado por una mujer cristiana. El término raza, que aún tenía un uso aislado, iba ligado a un principio teológico-moral en donde el fenotipo estaba ausente, puesto que el elemento crucial en la diferenciación de los grupos era la religión (Stolcke, 2000: 43-44). Paralelamente, importaba la idea de estirpe o linaje, esto es, la descendencia y pertenencia a una familia dada; así, la raza también remitía al lazo genealógico que unía a un cierto grupo de individuos en torno a un ancestro común (Wade, 2000: 12-13).

Hacia finales del siglo XVII, cuando los naturalistas europeos comenzaron a estudiar de modo sistemático las diferencias físicas y culturales entre los humanos, el fenotipo empezó a cobrar una mayor relevancia. Entonces se elaboraron las primeras tipologías que asociaban rasgos físicos con aspectos morales e intelectuales, las cuales se desarrollarían en el siglo XVIII y, sobre todo, durante el XIX, con el surgimiento del denominado "racismo científico" (Velázquez e Iturralde, 2016: 77-83; Vergara, 2018: 20). De este modo ocurrió un importante desarrollo en la noción de raza, que ahora sí empezó a ver las diferencias físicas (apoyándose para tal fin en ciencias como la biología, la craneometría y la anatomía comparada), las cuales fueron empatadas con las diferencias en la moralidad, inteligencia y grado de "civilización". Esta nueva concepción germinó en un entorno marcado por el capitalismo industrial, el imperialismo europeo y la ciencia moderna, que aunados explicaron y justificaron las desigualdades sociales con base en tipos físicos supuestamente innatos e inmutables; desde tal óptica, las razas se transmitían de generación en generación y se ordenaban en una escala jerárquica en la cual los "blancos" ocupaban el primer ran-

go mientras que los "negros", "amarillos" e "indios" quedaban rezagados por sus "cualidades inferiores" (Stolcke, 2000: 44-45; Wade, 2014: 42-43; Wieviorka, 2009: 22-30).

El sentido de la raza como ligazón entre caracteres físicos por un lado, y desigualdad social, moral y psicológica por el otro, perduró en los discursos políticos y científicos hasta la mitad del siglo XX, cuando culminó la Segunda Guerra Mundial y la ideología nazi, que llevó el racismo científico hasta sus últimas consecuencias, obtuvo el repudio mundial (Wieviorka, 2009: 31). En ese panorama, también marcado por la lucha que libraron los afroamericanos contra la segregación racial legal en Estados Unidos, la raza sufrió otro giro conceptual que le hizo perder validez como noción para entender la diversidad humana. Dejó de ser vista como un hecho natural y empezó a comprenderse como categoría ideológica empleada para legitimar asimetrías sociales.

En suma, la noción de raza ha tenido varias significaciones a lo largo del tiempo. Primero se asoció a la idea de linaje o estirpe, en una clara connotación moral-teológica que jerarquizaba los grupos sociales en función de la religión profesada. Luego pasó a verse como un hecho natural inscrito en la piel, el cráneo y los atributos faciales, que expresaba desigualdades en el intelecto, los valores y el desarrollo social de diversos grupos humanos. Hoy día, en el lenguaje académico, el término se entiende como categoría histórica empleada con dos fines ligados: 1) interpretar y clasificar la diversidad humana y 2) legitimar las asimetrías sociales. En ese tenor, la raza no es una realidad objetiva sino un constructo ideológico históricamente determinado (Wade, 2000: 21-22).

Aunque el término de raza fue desapareciendo progresivamente del lenguaje académico (sustituido por palabras como "etnia" o "cultura"), no por ello se desvaneció el racismo en tanto estructura ideológica legitimadora de subordinaciones y exclusiones. Por el contrario, persisten concepciones racializantes de la diferencia, desde las cuales se estigmatiza en razón del color de la piel o los rasgos faciales, bien sea en ámbitos familiares y cotidianos (Moreno, 2010), dinámicas comunitarias regionales (Quecha, 2017), o dentro de instituciones como las escuelas (Masferrer, 2017), por mencionar sólo algunos escenarios.

La breve exploración del concepto raza permite llegar a dos puntos entrelazados. Primero, se trata de una categoría sociohistórica cuyos usos y significados han variado a lo largo del tiempo, en razón a contextos



políticos, económicos e ideológicos específicos. Segundo, se trata de una categoría polisémica que esconde y traslapa varios sentidos, no necesariamente concordantes entre sí, en lenguajes que van del científico-académico al vernáculo-popular. Así, una tarea analítica que se impone consiste en indagar, histórica y etnográficamente, cuándo y cómo se desenvuelve la noción de raza en un escenario dado, qué significaciones denota, quiénes y con qué propósitos la emplean.

Llegados a este punto, resulta adecuado traer a escena el concepto de racialización, acuñado desde la academia para referir ciertos procesos de marcación jerarquizada de las diferencias, que surgieron en la modernidad (Arias y Restrepo, 2010). Según estos autores, el término en cuestión implica tres aspectos interrelacionados. Primero, la definición de lo humano a partir de la distinción y oposición de dos entidades: la física-material y la mental-moral. Segundo, la centralidad concedida a la dimensión física o externa, desde la cual se define y engloba la dimensión moral o interna. Tercero, la aprehensión de esa entidad física-material en términos biológicos, asociados con la emergencia de saberes expertos desde la segunda mitad del siglo XVIII, que acentúan marcadores de diferencia tales como el color de la piel, la talla, la forma del pelo o los rasgos faciales (Arias y Restrepo, 2010: 58-59). A fin de cuentas, el proceso deviene en la creación de taxonomías ("negro", "indio", "blanco", "mestizo", etc.) que clasifican, califican y jerarquizan las diferencias, tomando como base los aspectos físicos-externos-biológicos.

La racialización responde a geopolíticas conceptuales locales, nacionales e internacionales, de modo tal que no hay un proceso homogéneo ni lineal de clasificación racial sino múltiples y específicas maneras de jerarquización según el contexto. Por ejemplo, no es equivalente la racialización que emana desde las elites a la que se configura entre sectores subalternizados, si bien ambas pueden guardar entre sí relaciones de coexistencia, tensión y articulación (Arias y Restrepo, 2010: 60-61). Siguiendo la propuesta de estos autores, una tarea a desarrollar sería "establecer genealogías y etnografías concretas de cómo las diferentes articulaciones raciales (o la racialización) surgen, despliegan y dispersan en diferentes planos de una formación social determinada" (2010: 62).

En fin, los términos raza y racialización van de la mano. Si el primero es una categoría sociohistórica y polisémica que ha sido empleada para legitimar desigualdades, el segundo es una herramienta analítica mediante

la cual se busca entender cómo se ha puesto en marcha la idea de raza en escenarios sociohistóricos específicos, de qué modo se ha concebido y utilizado, desde qué presupuestos conceptuales y con qué fines. En ese orden de ideas, enseguida exploraré dos categorías que evidencian procesos de racialización en El Faro.

Morenos puchuncos, indios grijos: raza y racialización en Punta Maldonado

Si la raza es una categoría cuya significación varía de acuerdo con los contextos particulares en que se despliega, ¿qué entienden los fareños por ella? Por un lado, al igual que en el lenguaje popular mexicano, la palabra tiene el sentido genérico de "gente", se usa para referirse a un grupo de personas al cual se puede o no pertenecer, y suele asociarse en el discurso con el lugar de origen, la nacionalidad, los modos de hablar, de comportarse, de vestir, etc. Durante mi experiencia etnográfica registré comentarios donde se empleaba el término en varias situaciones: "Toda esta raza de por acá nomás es el puro cotorreo" (18 de septiembre de 2013), a fin de enfatizar el carácter jovial en los fareños; o "Tú tienes raza, de allá de tu tierra, ¿Cómo se llama?... Aquí nuestra raza es la mexicana, ¿y la tuya?" (5 de abril de 2016), para remarcar una diferenciación en torno a la nacionalidad. En estos extractos, el término se usaba para referir a un cierto grupo de personas y diferenciarlo de otro grupo, a partir de elementos que no siempre se ceñían a la apariencia física.

Sin embargo, la palabra raza también suele ligarse con categorías como *moreno* o *indio*, y de hecho es usual oír en El Faro expresiones como *raza negra*, *raza blanca*, *raza morena* o *raza india*, que tienden a exaltar rasgos físicos como el color de la tez, la forma del cabello o la talla –aunque sin por ello obviar otros estereotipos relativos al temperamento, los valores o las costumbres–. En esa línea, en algunos discursos cotidianos hay rastros de un lenguaje alusivo tanto a la "pureza de sangre" como a la estigmatización de ciertos caracteres físicos, de tal suerte que se "empeoraría" o "mejoraría" una "raza" dependiendo de con quién se efectúe un enlace sexual-matrimonial. Por lo común, la unión con quienes han sido marcados *morenos* o *negros* suele ser vista como perniciosa, sobre todo por parte de aquellos que no se reconocen del mismo modo: "Estos *negros* de por acá se van a buscar las *indias* de por allá de los cerros *pa'* mejorar la raza, la sangre… quieren mejorar su color, su sangre" (30 de noviembre de 2016); "Si



mi nieta se va, que ni piense regresar porque ya decidió irse con el marido. Eso sí, ¡qué chingao!, quiso empeorar la raza. ¡Cómo salió el chamaquito! [Señala un auto de color negro]… ¡como ese carro que está ahí!" (10 de agosto de 2016).

El primer comentario lo registré en una plática informal con dos hombres avecindados en la localidad, a propósito de la reciente boda entre un joven *moreno* y una joven *india* en el vecino poblado de Tejas Crudas. En ese contexto, uno de los hombres explicó la aparente predilección de los *negros* por las *indias* en razón al deseo de "mejorar" la sangre –léase la descendencia–, sugiriendo implícitamente que en aquéllos hay un cierto malestar con su propia pigmentación. Se aprecia en el discurso la presencia de los "viejos" sentidos de la palabra raza: tanto la connotación de una estirpe o linaje susceptible de "mejorar" o "empeorar", como la calificación positiva o negativa de aspectos como el color de la tez.

El segundo comentario fue hecho por un hombre de tez blanca y cabello rubio –rasgos físicos que suelen ligarse con la denominación *güero*– a propósito de la marcha definitiva de su nieta, una joven *morena* que había decidido irse a vivir con el padre de su hijo, también *moreno*, en la localidad de Tecoyame (Oaxaca). El hombre *güero* expresaba a un grupo de parientes y vecinos su molestia por la decisión de la nieta, quien habría "malogrado" la "raza" –léase la estirpe– al haber procreado un hijo con un hombre aún más *moreno* que ella. En esta situación concreta, la piel negra es valorada negativamente y la descendencia se concibe "empeorada" porque en un enlace del grupo familiar intervino una persona cuya tez tenía un color estigmatizado. Paradójicamente, pese a los lamentos del hombre *güero* por su "linaje malogrado", su propia esposa era una mujer de piel negra y cabello *puchunco* con la cual había procreado cuatro hombres y cuatro mujeres, cada cual con pigmentaciones entre claras y oscuras, y en su familia extensa también había personas *negras* y *puchuncas*. Como se dijo antes, los mestizajes han sido constantes en la región, por lo que los discursos racializantes que denuestan ciertos atributos físicos –pieles negras, cabello crespo– no necesariamente se traducen en prácticas que excluyan de facto las uniones sexuales con quienes tienen dichos caracteres. Sobre estas contradicciones y ambigüedades discursivas volveré más tarde.

En suma, "raza" en El Faro entraña sentidos distintos aunque no contrapuestos: de un lado, una idea amplia de "gente", definida sobre todo por criterios socioculturales –origen, costumbres, nacionalidad–; de otro

lado, una idea que, asociada con palabras como *negro* o *indio*, conlleva a valoraciones positivas o negativas en torno a algunos atributos corporales. Este segundo sentido es el que me interesa profundizar, toda vez que entre los fareños hay nociones que apelan a la apariencia física en la construcción de las diferencias y de las identificaciones individuales y colectivas. Me refiero a los términos *puchunco* y *grijo*, relacionados en un nivel discursivo general con los términos *negro* e *indio*, respectivamente. Veamos el siguiente extracto de una conversación con dos jóvenes, Moro y Julio:

> Moro: Los *grijos*. Ah, pero esos son los que tienen el cabello pues, esos son los *indios*.
> Julio: Esos son los *indios*.
> Investigador: ¿Cómo es eso?
> Moro: Tienen el cabello *puntudo*…
> Julio: Tienen un cabello así como *puntudito* pa arriba.
> Investigador: ¿*Puntudo*?
> Julio: Ajá, así que tú *estás chino* [crespo] y en vez de *chino* lo tuvieras así para arriba, como de erizo ¿si lo conoce? Así es su cabello, así, puntudo, que no se les baja a la cabeza. Ese es *grijo*.
> Moro: Y de ahí el *puchunco*, también.
> Investigador: ¿Y ése cuál es?
> Julio: …Más *apretado* todavía.
> Moro: Más *apretado* que no le entra ni el agua.
> Julio: Es un pelo *chino*, *chino*, *chino*, pero súper *chino*, así, así.
> Investigador: ¿Pero ese también es con los *indios*?
> Julio: No, no, casi no hay *indios*.
> Moro: Esa ya es gente *negra*. Esos son *puchuncos*.
> Investigador: Así les dicen pues…
> Moro: *Puchunco*.
> Investigador: ¿Así le dicen acá?
> Moro: Le mira uno que tiene la cabeza: "allá hay un *puchunco*" [Risas].
> Investigador: ¿Eso por qué? ¿Esa palabra qué significa?
> Moro: Que tiene el cabello así…
> Julio: Que tiene el cabello grande y todo enredado, así. Todo *chando* [feo] [Risa].
> Moro: Hay muchas mujeres que no les crece el cabello largo, así lo tienen siempre como *puchunco*, pues, no les da, no les crece.



Julio: Ajá. Es que está demasiado *chino* que no, no le crece así hacia abajo… (26 de abril de 2015).[8]

Como se colige de esta conversación, un rasgo físico en particular –el cabello– se asocia con los términos *indio* y *negro*, en función de su forma o textura: si es *puntudo*, se relaciona con el primero, pero si es ensortijado y *apretado* se enlaza con el segundo. Esta asociación, valga decir, es muy común entre los pobladores a la hora de describir a quienes se denominan *indios* –sin distingo de su origen étnico-lingüístico– y también a los *negros-morenos*. Bien podría argüirse que en este caso opera un proceso de racialización en cuanto un atributo físico usado no únicamente para definir la otredad sino, además, para (des)calificarla. Esto puede verse en las palabras de Moro y de Julio, quienes se mofaban y pronunciaban comentarios despectivos sobre los pelos *grijo* y *puchunco*; burlas que, por extensión, aplicaban a los sujetos portadores de tales rasgos: los *indios* y los *negros*.

Así, pues, el cabello es un marcador diacrítico al cual subyace una jerarquía racializadora desde la que se subvalora, por lo menos en el ámbito estético, a aquellos a quienes se asignan formas físicas consideradas "risibles", "sucias" o "feas". De ahí las equiparaciones jocosas entre los *grijos* y los erizos, o la descripción de los *puchuncos* como personas cuyo cabello "es tan apretado que no le entra ni el agua". Son comentarios que suscitan burla frente a características valoradas negativamente y concebidas como modelos distantes del ideal físico de belleza. ¿Cuál es ese patrón estético positivamente valorado? En varias pláticas cotidianas registré que el "ideal estético" correspondía al del *güero*, sujeto definido por su tez blanca, ojos claros y cabello *quebrado* o *chino* –o sea, ligeramente rizado, moldeable y manejable-. Este modelo ideal de belleza se halla también en otros lugares de la región como El Ciruelo, Oaxaca (Correa, 2013: 130-131).

En este punto, debo decir que ni Julio ni Moro se ajustaban al patrón físico del *güero,* pues su piel no era blanca ni sus ojos claros: ninguno entraba en el "ideal estético". Empero, aun cuando su madre se reconocía –y

[8] Los nombres de estas personas fueron cambiados para resguardar su anonimato. En adelante, y con ese mismo propósito, todas las citas etnográficas que aparezcan en este texto estarán asociadas a nombres ficticios.



era reconocida– como *india* y su padre se consideraba –y era considerado– como *negro*, ninguno se asumía como *negro* o como *indio*. Si bien por su color de piel podrían ser aproximados a la categoría de *moreno* o de *negro*, la textura de su cabello –ni liso ni muy rizado– era un factor que a su juicio los desmarcaba del rótulo de *puchuncos* y del de *grijos* –y, por ende, del de *negros* e *indios*–. En otras palabras, operaba aquí una selección subjetiva de los atributos marcados como "positivos" en detrimento de los percibidos como "negativos", a la par con narrativas que rehuían términos semánticamente cargados. ¿Por qué los dos jóvenes esquivaban estas categorías? ¿Qué había detrás de la reticencia hacia lo *puchunco* y lo *grijo*?

En primer lugar, la valoración negativa –al menos en el plano de lo estético– de estos atributos físicos tiene un correlato en un racismo estructural que ha subvalorado a *indios* y a *negros*, palabras que en sí mismas entrañan una carga semántica peyorativa de matriz colonial (Good, 2005; Quijano, 2000; Velázquez, 2016). Desde esta óptica, no sólo se comprende la mofa o el desprecio hacia características físicas consideradas "propias" de sujetos descalificados históricamente, sino también la renuencia de dichos sujetos a identificarse con etiquetas desdeñosas como *indio*, *negro* o *moreno*, más aún si no disponen de alguno de los rasgos asociados con tales términos. Es decir, hasta cierto punto los actores pueden jugar con las terminologías raciales, enfatizando en sus narrativas personales aspectos físicos socialmente concebidos como "positivos" –por ejemplo, el cabello *quebrado*–, y soslayando los que socialmente se perciben "negativos" –la piel oscura–. Estos procesos de "selección subjetiva" de los atributos corporales, que autoras como Cunin han llamado "competencia mestiza",[9] se inscriben en el ámbito más amplio de un racismo cuyas valoraciones sobre lo que es "bueno" o "bonito" y sobre lo que es "malo" o "feo", son la base a partir de las cual los sujetos racializados elaboran narrativas identitarias que pueden, como en el caso de Moro y Julio, esquivar términos burlescos.

[9] Cunin define la competencia mestiza como la "capacidad de jugar con el color y su significación, de contextualizar las apariencias raciales con el fin de adaptarse a las situaciones, de pasar de unas normas a otras… permite negociar el color, en un juego infinito de entradas y salidas, en el que la presentación de sí mismo se hace bajo el control del otro y de acuerdo a un cuadro normativo que rige la interpretación de una situación y el compromiso de los actores" (2003: 95-97).



En segundo lugar, la reticencia a autodenominarse con palabras como *grijo* o *puchunco* se explica por la existencia de otras nociones que, en cambio, sí son empleadas en discursos cotidianos de autoidentificación. En El Faro tales nociones son las de *mestizo* o *revuelto*. ¿Cuáles son las significaciones de estas denominaciones? ¿Cómo se relacionan con las ideas de *lo puchunco* y de *lo grijo*, de *lo negro* y de *lo indio*?

Revueltos, mestizos, cruzados: mestizaje, racialización e identidad en El Faro

Moro y Julio son fruto de la unión entre una mujer *india* y un hombre *negro*, y por tal razón encontraban más apropiado llamarse a sí mismos *revueltos*, *cruzados*, *campechanos* o *mestizos*, términos que aludían a la mezcla de sus orígenes. Desde su lógica, ellos ya no eran *negros* ni *indios*, sino sujetos diferenciados de sus antecesores en virtud de su calidad "mixta". La mezcla aparece aquí como elemento que configura nuevas narrativas identitarias; en ese tenor, cabe citar las palabras de don Evaristo, padre de Julio y Moro:

> Haz de cuenta, yo me junté con ella. Yo soy negro y ella es india. Ya mis hijos, ellos no son ni negros ni indios sino… cómo es que se les dice… eso tiene un nombre… mestizo me parece que se les dice. Ellos ya son mestizos porque tienen cruza de negro y de indígena (5 de abril de 2016).

La narrativa de don Evaristo y sus hijos figura en otros relatos de identificación colectiva que asimismo recalcan la experiencia del mestizaje, principalmente entre agentes que han sido socialmente clasificados como *indios/as* y como *negros/as*: "Acá estamos más revolcados, o sea que la raza está más revuelta. *Habemos* negros, güeros, inditos, de todo ves acá" (Cusuco, 3 de octubre de 2013); "Ya la raza está campechana. Todo revuelto, pues. Negro con indio, indio con negro… Todo revuelto" (Gerardo, 12 de diciembre de 2016). Como puede verse, hay un énfasis en los términos *revuelto*, *revolcado* o *campechano*, que subrayan las mezclas en los relatos colectivos de identidad y en teoría minimizan la importancia de la apariencia "racial": ya no importaría si alguien es *indio/a* o *negro/a*, *moreno/a* o *blanco/a,* pues al fin y al cabo "todos somos revueltos".

De esta manera, en Punta Maldonado se recrea la idea de un *Nosotros revuelto* en donde se resalta la mezcla entre sujetos definidos como *indios/*

as y como *negros/as*, aunque sin exclusión de agentes designados como *güeros/as*. Se trata, además, de una narrativa en la que al parecer pierden relevancia los rasgos físicos, pues si todos se reconocen *mestizos* y si "la raza está campechana", ¿qué importancia podrían tener cosas como el color de la piel o la textura del pelo? De aquí se desprenden dos cuestiones importantes a desarrollar. Primero, ¿cómo es caracterizado este sujeto *revuelto* o *mestizo* y qué diferencias plantea frente al *indio* y frente al *negro*? Segundo, ¿qué tan fija o qué tan móvil es esta denominación, hasta qué punto suprime rótulos racializantes como *grijo* y *puchunco*, y en qué medida se aparta o no de los procesos de racialización?

En primer lugar, contrario a lo que podría creerse, la idea del sujeto *revuelto* no está disociada de descripciones que apelan a atributos corporales; en este caso, la caracterización se distancia de las imágenes comúnmente relacionadas tanto con el *negro* como con el *indio*. Moro, en una de nuestras charlas, apuntaba: "Ya nosotros [los *mestizos-revueltos*] no tenemos el pelo apretado como los negros. Si tú ves, mi pelo es más ondulado, y la piel no es tan oscura, es más clarita" (12 de septiembre de 2013). Es decir, para Moro había diferencias notables entre las categorías *negro/a* y *mestizo/a*, que se evidenciaban en la textura del cabello y el tono de piel. En una línea similar, Julio recalcaba: "Como *ora*, mi pelo es normal, ¿o a poco tú lo miras parado como erizo o apretado como micrófono? Ni *chino* ni *grijo*, normal" (26 de abril de 2015). Ciertamente, para Julio y su hermano un pelo "normal" no adquiría las formas *grijas* y *puchuncas* de sujetos racializados como los *indios* y los *negros*.

Pero la caracterización del sujeto *mestizo* o *revuelto* no se reduce al pelo o a la pigmentación. Como bien sustentan Odile Hoffmann (2007) y Citlali Quecha (2017), en la Costa Chica las fronteras de alteridad e identidad van mucho más allá de la apariencia y comprenden desde los aspectos idiomáticos hasta la tradición oral, las creencias religiosas o las prácticas espaciales. En una dirección semejante, Amaranta Castillo (2003) muestra cómo los estereotipos dan cuenta de aspectos comportamentales que los actores étnicos proyectan sobre sí mismos y sobre los demás, por lo que la caracterización de la mismidad y de la otredad trasciende el ámbito de lo corporal. En cuanto a Punta Maldonado, los discursos cotidianos también aluden a rasgos de la vida social que, en general, señalan cualidades más "civilizadas" en los *mestizos* y más "atrasadas" o "rústicas" en los *indios* y en los *negros*. Por ejemplo, los pobladores de Tecoyame son clasificados por los



fareños como *negros*; en un par de ocasiones escuché los siguientes comentarios: "Están en la jungla estos *vatos*. Ven un carro y se sorprenden, como si no conocieran civilización" (Cusuco, 9 de septiembre de 2013). "O sea que nosotros estamos más civilizados que ellos… O sea que viven en casas de esas antiguas, ya no se ven, así grandes de paja" (Felipe, 14 de septiembre de 2013). Pese a que Felipe y Cusuco se decían *revueltos*, su tez bien los podía hacer pasar por *morenos* y aun así consideraban a los *negros* de Tecoyame como personas "que no conocían la civilización" o que vivían de un "modo antiguo". Registré apuntes similares sobre pobladores de otras localidades tenidas por *negras* con respecto al modo de hablar: "Los de La Culebra, peor. Hablan todavía más rústico; 'Mi a-má', 'Mi a-pá'. Van a la preparatoria… y siguen hablando así. Aquí ya nosotros hablamos de otro modo" (Ramona, 29 de abril de 2016).

Las apreciaciones negativas se encuentran igualmente presentes ante quienes son marcados con el rótulo de *indios*. En muchos casos, las y los fareños empleaban términos despreciativos como *indito/a* (diminutivo infantilizante) o *guanco/a* (que alude a una supuesta condición "indómita", "sucia" y "atrasada") motivo por el cual solían usarse a guisa de insulto. Aun cuando los comentarios no fueran ofensivos –de hecho, en no pocas ocasiones se exaltaban aspectos como la laboriosidad, curiosidad o temple en el trabajo agrícola de los denominados *indios*–, sí expresaban condescendencia y resaltaban su carácter "cerrado" o "poco civilizado", en contraste al carácter "abierto" y completamente "civilizado" de los *mestizos*. Veamos las percepciones de doña Cirina sobre el municipio amuzgo de Xochistlahuaca, siendo ella una mujer de origen amuzgo con más de 30 años de residencia en El Faro:

> Allá es pura gente indígena. Sino que antes estaban cerradas las personas. No hablaban español, sólo su lengua nada más. Pero 'ora ya no, ya como hay escuelas pa'llá, allá les enseñan el español… Unos todavía visten huipil pero ya otros se ponen la ropa común. Sobre todo los más jóvenes son los que ya hablan más español que amuzgo… Sí, ya hay más civilización, pues (Cirina, 19 de julio de 2016).

En resumen, la definición del sujeto *mestizo* surge en el discurso local como algo en principio opuesto al sujeto *negro* y al sujeto *indio*, concibiéndose como superior a ambos en los ámbitos físico-corporales y comporta-

mentales-sociales. En cuanto al primer ámbito, los *mestizos* son proyectados como cuerpos carentes de los atributos que han sido considerados estéticamente inferiores: ya no tendrían pelo "apretado" ni "erizado" y el color de su piel ya no sería tan oscuro, tal cual argüían Moro y Julio. Empero, hay quienes se dicen *revueltos/as* aun cuando su apariencia encajaría en la idea de *lo moreno* –como en los casos de Felipe y Cusuco–, o de *lo indio* –como en el caso de Cirina–. En ese punto entra en juego la dimensión social, en la cual los *mestizos* son considerados gentes "civilizadas" que hablan mejor el español o tienen un estilo de vida "avanzado", patente en las casas que habitan, en la ropa que visten o en la educación que reciben; desde esa lógica, Felipe, Cusuco o Cirina se apartan de las etiquetas racializantes que en un primer instante les implica su apariencia, para luego encuadrarse dentro de la noción de *mestizo/a* aduciendo determinados aspectos sociales que catalogan "típicos" de dicha categoría, o simplemente exaltando la idea de que el pueblo es mezclado y por tanto todos compartirían dicha condición. Así, siguiendo a Hoffmann (2008), los actores sociales se mueven en variados contextos en los que fluyen afiliaciones identitarias disímiles (*indios*, *negros*, *mestizos*), las cuales coexisten contradictoriamente y se activan en situaciones concretas.

En relatos como los de Felipe o Cirina, denominarse *mestizo* es reivindicar una categorización positiva y, a la vez, desmarcarse de la carga desdeñosa que encierran los rótulos de *negro* y de *indio* que les son asignados por su tez o cabello. En una orilla distinta está el caso de Ramona, *güera* que a veces se decía *mestiza*. Valga recordar que el concepto de *güero*, contrario al de *indio* y al de *negro*, no proyecta un modelo estético inferior. No obstante, Ramona notaba que sus características físicas eran contrapunteadas por el aspecto *indio* o *moreno* de parientes y vecinos; o sea, trascendía su apariencia individual y advertía las "mezcolanzas" presentes en su familia extensa y en la localidad de El Faro en su conjunto, con lo cual subordinaba su identificación individual de *güera* a la identificación colectiva de *mezclados* o *revueltos*. En este caso, ninguna de las denominaciones desapareció; más bien, se yuxtapusieron aunque parecieran contradecirse.

La narrativa del *nosotros revuelto* o *mestizo*, empero, no deja de provocar perplejidades en quienes la enuncian como término autoidentificativo. A mi juicio –y aquí entro a la segunda cuestión planteada antes–, ello tiene que ver con el concepto de mezcla que se maneja. Por una parte, asumirse



revuelto no elude del todo las categorías *indio* y *negro*, pues éstas prefiguran o anteceden a aquél; quien se identifica como *revuelto* suele mencionar en su genealogía a sujetos masculinos o femeninos que son situados dentro de dichas etiquetas racializantes. En otras palabras, si una persona se afirma *cruzada* es porque sus predecesores son *indios/as* y *negros/as*: la mezcla entre actores que encarnan ambas nociones da pie a la identificación *mestiza*. De este modo, si bien se evitan categorías identitarias cuya carga semántica es negativa, no se las elimina por completo, pues al fin y al cabo ellas constituyen el punto de partida de la nueva adscripción; como se colige de los testimonios reproducidos, ser *mestizo* implica ser en parte *negro* y en parte *indio*. He ahí una primera complejidad: la elaboración de una identificación que se construye por oposición a otras dos denominaciones, pero que a la vez las sintetiza o condensa.

Por otra parte, cuando una persona se asume *mestiza* o cuando asevera que en El Faro "la raza está revuelta", expresa una condición de indeterminación análoga a la que Víctor Turner (2008) conceptuó como liminaridad: esa posición intersticial, ambigua y antiestructural por la cual atraviesan las personas de un sinnúmero de sociedades en ritos de paso como los de la niñez a la edad adulta, donde los agentes cruzan una fase en la que no tienen un *status* social definido y se vuelven, durante cierto lapso, seres indeterminados sin ningún tipo de pertenencia social. Las narrativas del *nosotros revuelto* no se inscriben en la dinámica de los rituales de paso, pero se asemejan a ellos en un punto: conciben sujetos que se hallan en un umbral, pues no son ni enteramente *indios* ni enteramente *negros* aunque al mismo tiempo sean ambas cosas (Hoffmann, 2008: 170-172). Ramona lo conceptualiza así: "mestizo es indio con negro. Se le dice mestizo al indio con negro, porque sale como el garrobo,[10] ni de aquí ni de allá" (6 de noviembre de 2016). He ahí una segunda complejidad: el carácter ambiguo, impreciso, de una categoría identitaria cuya definición además genera dudas:

> Es como nosotros, que ya no sabemos qué raza somos. Se junta el indio con el negro y ya no sabemos qué somos. Todo se ha revuelto ya. Si llega el

[10] El garrobo (*Ctenosaura similis*) es una iguana característica por su color negro. En El Faro la palabra se utiliza para aludir a especímenes de otros colores: verdes, rojos, manchados. De ahí la analogía con el mestizo, que puede presentar diversas apariencias.

> gringo [estadounidense de tez blanca y cabello rubio] y agarra a la morena. ¿Qué va a salir de allí? Ni sabe uno (Evaristo, 30 de noviembre de 2016).

Los comentarios de Evaristo y de Ramona muestran cuán compleja puede llegar a ser una categorización identitaria. Es llamativo que los habitantes de El Faro muchas veces vacilen a la hora de autonombrarse: ¿*indios* o *negros*, *blancos* o *morenos*? Para resolver el dilema aluden a la mezcolanza: "somos cruzados, somos revueltos". La autodenominación, empero, no está a salvo de incertidumbres, y de ahí el titubeo de Evaristo ("ya no sabemos qué somos") al tratar de darle un nombre a "su raza". Asimismo, la definición que hace Ramona del *mestizo* construye un sujeto hasta cierto punto inclasificable puesto que no es "ni de aquí ni de allá", no es *indio* ni *negro* pero a la vez alberga características de ambos.

En este sentido, *lo revuelto* se superpone a categorías racializantes como *puchuncos* o *grijos*, aunque no por ello las elimina. Una persona que se denomine *revuelta* puede ser clasificada por sus vecinos como *grija* o *puchunca* debido a la textura del pelo; el que se identifique como *mestizo* (porque tiene un cierto tono de piel, porque considera que habla y vive de un cierto modo, o porque acentúa las mezcolanzas de su pasado familiar) no impide que otros empleen para ella rótulos racializantes, en este caso, por la textura de su pelo. Y si alguien se afirma *mestizo* porque tiene el cabello *quebrado* y ya no ensortijado ni *puntudo*, para un tercero esa persona bien puede ser *morena* en razón al color de su tez o *india* debido a su estatura. Reivindicar una identificación "mezclada" no suprime la racialización.

Lo anterior conduce a un punto clave: en lugar de anularse o socavarse, los términos *revuelto*, *grijo* y *puchunco* coexisten y reproducen una lógica de racialización en la cual se hacen presentes aspectos fenotípicos en la definición de la alteridad y la identidad. Sin embargo, mientras que el primero es una forma de autodenominación que se acuña en las pláticas cotidianas y cuya connotación es afirmativa, los segundos son vocablos empleados para denominar a los demás, rara vez se usan como términos autoidentificatorios y en cambio se asocian a valoraciones despectivas y burlescas. Por otro lado, al reconocer tanto un origen *indio* como uno *negro*, la noción de *lo revuelto* ejemplifica la inestabilidad de las categorías:

> Evaristo: Igual yo con ella [señala a Cirina], ella india y yo negro, ya los hijos salieron *amitanados*: mitad y mitad, ni negros, ni blancos.





> Cirina: Pero tú ya tampoco eres negro-negro, porque tu mamá era indígena. Su papá de él era negro, pero su mamá ya indígena…
> Evaristo: Sí. Mi mamá era copalteca. De Copala. Ella era india. Mi papá sí era negro… Te digo que se ha revuelto toda la raza (5 de abril de 2016).

El diálogo resulta ilustrativo puesto que en muchas ocasiones don Evaristo solía llamarse a sí mismo *negro* –era de las pocas personas que se asumía con dicha palabra–, pero a raíz de la intervención de doña Cirina reconoció que, en sentido estricto, él como muchos también era producto de una mezcla. Se inscribía así en una lógica de *lo mestizo* que producía indeterminación, pues al tiempo que sacudía la aparente estabilidad de algunas rotulaciones –*negro*, *indio*– activaba otras posibilidades de identificación –*revuelto/a* o *cruzado*, que puede ser varias cosas y a la vez ninguna–.

Finalmente, la significación de *lo revuelto*, *lo negro* y *lo indio* no se deslinda del modo en que las mezclas son socialmente percibidas y apropiadas en los relatos de otredad e identidad. Hay aquí una naturaleza contradictoria en el mestizaje, que si bien configura una subjetividad no reductible a las diferencias físicas, no elimina la racialización ni los epítetos basados en la ordenación y calificación de la apariencia (Cunin, 2003).

Conclusión

A lo largo de este artículo traté de mostrar cómo la apariencia era un elemento significativo en la elaboración de las narrativas de la diferencia y la identidad en un pequeño pueblo de la Costa Chica guerrerense, históricamente marcado por las mezclas y el intercambio cultural. Mi propósito no era revivir la idea decimonónica de raza ni mucho menos asentar la existencia de "tipos raciales" perfectamente delimitados en función de los atributos físicos; más bien, pretendía entender cómo algunos de estos rasgos eran percibidos e interpretados socialmente y de qué modo se usaban para racializar, o sea, para construir, categorizar y jerarquizar la alteridad y la mismidad. El asunto entonces no era ver si la tez o el pelo forjaban la identidad de una persona o colectivo (la sola idea cae en un reduccionismo biológico en extremo simplista), sino analizar cómo ciertos aspectos que se mencionaban una y otra vez en las conversaciones cotidianas, entre ellos marcadores somáticos tales como el pelo, eran significados por los actores locales al punto de llegar a narrativas racializantes sobre "nosotros" y

"los otros". En esa línea, capté la relevancia que adquiría la categoría del *nosotros revuelto*.

La narrativa de *lo revuelto* o *lo campechano* reivindica las mezclas y a la vez reproduce un proceso de racialización que entraña varias ambivalencias: selecciona ciertos atributos corporales y socioculturales al tiempo que evade otro tipo de caracteres; se contrapone a categorías (*indios*, *negros*) que simultáneamente subsume; se emplea como término autoadscriptivo pero no por ello borra etiquetas racializantes (*puchuncos*, *grijos*), con las que de hecho coexiste; proyecta sujetos liminares, en situación de umbral; complejiza los relatos identitarios, cargándolos de incertidumbre, inestabilidad y maleabilidad.

¿Qué tan generalizada es esta versión fareña del mestizaje en la Costa Chica? ¿Cómo son percibidas las mezclas en otros contextos locales-regionales y de qué manera inciden en los relatos de alteridad e identificación? ¿Cómo se vinculan dichas narrativas con el discurso nacional homogeneizador del mestizaje que, según Hoffmann (2008), marginó y negó las presencias de los negros o afrodescendientes hasta la segunda mitad del siglo XX? Tales interrogantes merecen un tratamiento de fondo que por ahora sólo enuncio. Baste, por lo pronto, retomar un punto referido al principio: en El Faro –y en la Costa Chica en general– resulta difícil hablar de identidades afrodescendientes o indígenas nítidas, autocontenidas y bien delineadas, pues la realidad del mestizaje conduce a la heterogeneidad, a la ambigüedad, al cruce de fronteras, procesos de los cuales dan cuenta las narrativas locales. Además, siguiendo a Cunin, "el mestizaje –lejos de obedecer a una lógica de armonía y de pacificación– alimenta y acentúa el recurso a la ideología racial y al prejuicio del color" (2003: 14). De ello da cuenta el discurso del *nosotros revuelto*, que integra pero a la vez trasciende categorías racializantes y abre múltiples posibilidades de adscripción, sin por ello anular los procesos de racialización que operan en la cotidianidad.



Bibliografía

Aguirre, Gonzalo (1989). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: UV/INI/Gobierno del estado de Veracruz/FCE.

Arias, Julio y Eduardo Restrepo. (2010). "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", en *Crítica y Emancipación*, núm. 3, pp.



45-64. http://biblioteca.clacso.edu.ar/ojs//index.php/critica/article/view/167

Campos, Luis (1999). "Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coord.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. II. México: INAH/INI, pp. 147-183.

Castillo, Amaranta (2003). "Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 188-189, pp. 267-290.

Correa, Carlos (2013). *Procesos de socialización familiar y relaciones raciales en El Ciruelo* (tesis de Maestría en Antropología). Oaxaca: CIESAS.

Cunin, Elisabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo* negro *entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA/ICANH/UNIANDES/Observatorio del Caribe Colombiano.

Díaz, Cristina (2003). *Queridato, matrifocalidad y crianza entre los afromestizos de la Costa Chica*. México: CONACULTA.

Gall, Olivia (2004). "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 66, núm. 2, pp. 221-259.

Good, Catharine (2005). "El estudio antropológico-histórico de la población de origen africano en México: problemas teóricos y metodológicos", en María Elisa Velázquez y Ethel Correa (comp.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: INAH, pp. 141-159.

Gutiérrez, Miguel (1997). *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*. México: UAGRO/CNDH.

Hoffmann, Odile (2007). "Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica", en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (ed.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multicuturalidad entre México y Colombia*. México: CEMCA/CIESAS/ICANH/IRD, pp.363-397.

Hoffmann, Odile (2008). "Entre etnicización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México", en Alicia Castellanos (coord.), *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*. México: UAM-I, pp.163-175.

Lara, Gloria (2017). "Construcción del sujeto de derecho afrodescendiente en México. Reflexiones desde el Pacífico sur mexicano", en *Diá-*



logo Andino, núm. 52, pp. 57-76. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371351097007

Masferrer, Cristina (2017). "Racismo y la representación social de lo negro entre niños de pueblos afromexicanos", en *Antropologías del Sur*, vol. 4, núm. 8, pp. 169-189. https://doi.org/10.25074/rantros.v4i8.762

Moreno, Mónica (2010). "Mestizaje, cotidianidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México", en Elisabeth Cunin (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*. México: INAH/UNAM/CEMCA/IRD, pp. 129-170.

Quecha, Citlali (2017). "El racismo y las dinámicas interétnicas: una aproximación etnográfica entre afromexicanos e indígenas en la Costa Chica de México", en *Antropologías del Sur*, vol. 4, núm. 8, pp. 149-168. https://doi.org/10.25074/rantros.v4i8.761

Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y américa Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

Stolcke, Verena (2000). "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad… y la naturaleza para la sociedad?", en *Política y Cultura*, núm. 14, pp. 25-60.

Turner, Víctor (2008). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

Velázquez, María (2016). "Balance y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México", en *Anales de Antropología*, vol. 50, núm. 2, pp. 177-187. http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2016.05.007

Velázquez, María y Gabriela Iturralde (2016). "Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento", en *Anales de Antropología*, vol. 50, núm. 2, pp. 232-246. http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2016.05.002

Vergara, Francisco (2018). "El color de la piel y las "razas". La visión bioantropológica", en Gabriela Iturralde y Eugenia Iturriaga (coord.), *Caja de herramientas para identificar el racismo en México*. México: Red Integra/Afrodescendencias en México, pp.19-24.

Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala.



Wade, Peter (2014). "Raza, ciencia, sociedad", en *Interdisciplina*, vol. 2, núm. 4, pp. 35-62. http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2014.4.47204

Widmer, Rolf (1990). *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684)*. México: CONACULTA.

Wieviorka, Michel (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

Giovanny Castillo Figueroa es antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, maestro y doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Actualmente es becario posdoctoral adscrito al Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), en la Universidad Nacional Autónoma de México, así como miembro del Grupo de Estudios Afrocolombianos. Sus temas de investigación giran en torno a las narrativas de identidad y alteridad y los procesos de racialización y etnicidad entre sujetos afrodescendientes, particularmente de México y Colombia. También ha realizado investigaciones etnográficas con pescadores ribereños, indagando entre otras cosas sobre saberes empíricos, técnicas y tecnologías de trabajo, relacionamientos laborales e imaginarios simbólicos.



CONTENIDO

Vol. 4, núm. 8, septiembre 2021-febrero 2022
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999

TEMÁTICAS


ENCARTES
revista digital multimedia



RESEÑAS CRÍTICAS



DIRECTORIO







Encartes, año 4, núm 8, septiembre 2021-febrero 2022, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999.